52e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 49 5 DÉCEMBRE 1935

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT Protonotaire apostolique *ad instar participantium* FONDATEUR	Mgr A. ROZIER Prélat de la Maison de Sa Sainteté Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres DIRECTEUR

Bulletin d'Ecriture Sainte

SOMMAIRE

I. LA Ire ÉPITRE AUX CORINTHIENS d'après un livre récent[1] (*suite*). — 4° Réponse à des questions posées par les fidèles de Corinthe : A) mariage, célibat et veuvage (VII, 1-40) ; B) les idolothytes (VIII-XI, 1) ; C) les assemblées religieuses : *a)* tenue des femmes (XI, 2-16) ; *b)* célébration de l'Eucharistie (XI, 17-34) ; *c)* la hiérarchie et l'usage des charismes (XII-XIV).

II. COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES : 1. L. Cristiani et C. Aimond, *Manuel d'histoire de Jésus-Christ ;* — 2. Lusseau et Collomb, *Les Livres prophétiques ;* — 3. Renié, *Les Evangiles ;* — 4. Renié, *Introduction générale à l'A. et au N. T., Le Pentateuque ;* — 5. L. Pirot, *La Sainte Bible,* t. X.

§ Ier. — La Ire Epître aux Corinthiens (*suite*)

On ne sera pas surpris si dans cette Eglise de Corinthe, que nous avons vue composée d'éléments très divers, se manifestaient des tendances et des courants d'idées fort opposés, d'autant plus dangereux d'ailleurs que ces Grecs, convertis de fraîche date, étaient quelque peu infatués de leur science et parfois grisés par leur faconde. Les coteries que nous avons eu à signaler déjà (I, 10 IV, 21), des tolérances inexplicables au point de vue moral (V), une étrange indifférence vis-à-vis de l'opinion publique (VI), ne nous ont montré qu'une partie des maux dont souffrait l'Eglise de Corinthe et des sérieux périls auxquels elle se trouvait exposée. La lettre même de l'Eglise, émanée de ce groupe de fidèles simples et fervents qui sollicitaient les directives de l'Apôtre, va nous permettre, par les questions au sujet desquelles elle sollicite une réponse, de voir tout le mal que les docteurs sans mandat, laxistes ou rigoristes à l'excès, pouvaient faire à la jeune communauté ; elle nous mettra aussi en mesure de saisir sur le vif les problèmes d'ordre pratique, familial, social ou religieux, qui se posaient à tout instant devant la conscience chrétienne en un milieu demeuré païen dans sa très grande majorité.

Les questions posées à S. Paul avaient trait à la famille : mariage, célibat, veuvage ; — à la société : les idolothytes ou viandes offertes aux idoles ; — au culte : tenue des hommes et des femmes, célébration de l'Eucharistie, usage des dons spirituels. Cette simple énumération en fait déjà suffisamment ressortir tout à la fois l'importance et l'intérêt.

4° Réponse à des questions posées par les fidèles de Corinthe

A) *Concernant la famille : mariage, célibat et veuvage* (VII, 1-40)

Si l'on veut comprendre toute la délicatesse de la situation dans laquelle se trouvaient les chrétiens de Corinthe, il faut se rappeler que, dans le même foyer, l'épouse pouvait se convertir et l'époux demeurer incroyant ou *vice versa* et, par conséquent, qu'il fallait servir l'idéal supérieur de la chasteté chrétienne et celui de l'Evangile envers et contre tout vis-à-vis d'un conjoint demeuré infidèle, vis-à-vis des enfants et des esclaves et des autres membres de la parenté. Le meilleur moyen de christianiser *le milieu* n'était pas, sauf de très rares exceptions, de briser avec lui ; c'était d'y demeurer et, avec le concours de la grâce divine, d'y agir à la manière du levain qui fait fermenter toute la pâte.

I. MARIAGE. — Tout d'abord, l'Apôtre commence par rassurer ceux qui, épris du nouvel idéal, pourraient être tentés, par un souci de perfection mal éclairé, de renoncer par principe au mariage ou de se priver, s'ils étaient déjà mariés, des droits que leur conférait une union légitime. Sans doute, il est beau pour un être humain de garder la continence absolue et de consacrer ainsi au Seigneur son corps et toutes ses activités. Mais c'est là un conseil et non un précepte et, comme l'avait dit Jésus lui-même (Mt., XIX, 11 12), comme le répète S. Paul à sa suite, cette ligne de conduite ne s'impose pas à tous ; elle ne peut être que l'apanage d'une élite, donc d'un petit nombre. C'est pourquoi, dans une ville aussi dissolue que l'était Corinthe et où les tentations étaient nombreuses, Paul n'hésite pas à conseiller à l'ensemble de ses chrétiens de se marier ; ils auront ainsi chez eux le meilleur des préservatifs contre la fornication : « *Que chacun possède sa femme à lui, et chacune son propre mari* » (VII, 2). Et il va de soi que ceux qui se marieront une fois convertis, comme ceux qui étaient déjà mariés avant leur conversion, peuvent user sans scrupule des droits légitimes que leur confère le mariage. Pour caractériser l'un de ces droits, celui à l'acte conjugal, l'Apôtre va jusqu'à parler de « dette » et il

[1] S. PAUL. *Première Epître aux Corinthiens,* par le P. E.-B. ALLO, O. P. Voir l'*Ami* du 22 août 1935, p. 529 et suiv.

le fait en mettant l'homme et la femme sur un pied d'égalité parfaite, énonçant ainsi de la façon la plus catégorique l'une des réformes des mœurs la plus profonde que l'Evangile ait imposée au monde ancien, car, là même où la loi n'admettait que la monogamie, l'épouse était de fait sacrifiée dans le monde gréco-romain et si la loi et l'opinion publique lui imposaient à elle une certaine fidélité, elles étaient d'une singulière indulgence pour les caprices du mari. Et que dire des sociétés non chrétiennes, où le concubinage avec les servantes ou les esclaves était ou est ouvertement accepté, même par les épouses légales !

En tout ceci, S. Paul ne s'est préoccupé que de l'individu pour le préserver de tentations nombreuses et délicates ; il a laissé délibérément de côté la grande fin du mariage, la procréation. N'en soyons pas surpris ; une lettre est un écrit de circonstance, et non un traité de théologie morale. On trouvera ailleurs, dans les épîtres du même S. Paul, bien d'autres endroits où il sera question du mariage, de sa sainteté, du don mutuel des personnes et de la procréation des enfants (VII, 5, 7, 14 ; I Tim., II, 15 ; V, 14 ; Ephes., V, 23-33). Ces passages groupés donneront sur le mariage chrétien un enseignement parfaitement harmonieux et complet.

Mais, tout en voulant affirmer contre les rigoristes et les libertins le droit qu'a tout chrétien de se marier et d'user du mariage, l'Apôtre ne perd jamais de vue l'idéal de sainteté selon lequel doivent vivre les adeptes de la foi nouvelle, et dans la manière dont il s'efforce de concilier les désirs de perfection et les droits de la justice, il accentue davantage encore cette égalité parfaite entre l'époux et l'épouse qui constituait alors une telle nouveauté. Il peut arriver que des convertis généreux veuillent se mortifier en se refusant l'usage légitime de plaisirs permis ; mais ils ne devront jamais oublier qu'ils ont en quelque sorte aliéné leur propre corps et qu'ils ne peuvent arrêter, d'eux-mêmes et seuls, une ligne de conduite, fût-ce dans l'intérêt de leur progrès spirituel. Si l'un veut se priver d'un plaisir, il ne doit pas refuser à l'autre son droit ; ils devront donc agir toujours d'un commun accord. Et alors ils pourront s'abstenir de rapports conjugaux pour mieux se préparer à la prière par le recueillement et le sacrifice : les Juifs au jour de l'Expiation, certains païens avant diverses fonctions religieuses, connaissaient une période d'abstinence sexuelle. Toutefois, avec la connaissance qu'il a de son milieu et ce sens de la mesure qui le caractérise, pour éviter aussi toute pression morale indiscrète ou tout péril d'infidélité, l'Apôtre a bien soin de faire remarquer que ces périodes d'abstinence qu'il concède, qu'il conseille mais qu'il n'impose pas (ỳ. 6), devront être de courte durée et ne pas se renouveler trop fréquemment.

La logique veut évidemment que de tels droits concédés d'un mutuel accord l'aient été pour la vie, et l'on s'étonnerait à bon droit de la fermeté avec laquelle S. Paul rappelle, au nom du Seigneur, à des époux chrétiens l'indissolubilité absolue du mariage et le devoir de la cohabitation, si l'on perdait un seul instant de vue que l'on est à Corinthe et que l'Apôtre s'adresse à une communauté jeune et formée d'éléments fort disparates. Parmi ces néophytes, il y avait des Juifs, qui avaient joui autrefois de la faculté légale de renvoyer leur femme en lui remettant une lettre de divorce ; mais il y avait aussi des païens, et chez eux chacun des époux pouvait naguère prendre l'initiative du divorce ; il y avait enfin des esclaves, dont l'union n'avait aucune garantie légale et, par conséquent, des couples dont le lien n'était pas juridiquement bien solide, si l'un des conjoints était de condition servile.

Il est à présumer qu'il se trouvait parmi ces néophytes certains chrétiens peu fervents qui avaient quelque peine à se plier au précepte rigoureux du Christ, et qui auraient peut-être voulu en éluder l'intransigeance absolue en arguant de leur origine ou de leur condition sociale. Pour cela S. Paul rappelle les exigences mêmes du mariage et il le fait, encore ici, en mettant nettement en évidence l'égalité parfaite de l'homme et de la femme. Si la femme ne peut pas quitter son mari, comme le droit commun l'y autorisait [1], le mari ne peut pas davantage renvoyer sa femme, comme le droit israélite lui avait permis de le faire durant des siècles. En cas de mésentente conjugale, il faut donc ou se réconcilier et reprendre la cohabitation, ou, si toute réconciliation est impossible et si la séparation devient absolument nécessaire, fût-ce pour de justes motifs, il faut de toute nécessité s'abstenir d'une nouvelle union, car le premier lien conjugal subsiste, et la mort seule peut le rompre. Si la femme renvoyée ne peut pas épouser un autre homme, il va de soi, vu le contexte qui met les deux sexes sur le pied d'égalité en cette matière, que l'homme abandonné par sa femme ou qui l'aura renvoyée ne peut pas davantage épouser une autre femme. Nous retrouvons ici, sous la plume de S. Paul, un écho très fidèle de l'enseignement évangélique sur ce point délicat (cf. Mt., V, 31-32 ; XIX, 3-9 ; Mc., X, 2-12).

Mais les autres (VII, 12), — et ils devaient être les plus nombreux, — ces chrétiens unis avant leur conversion avec un conjoint infidèle, que devaient-ils faire ? Notons-le bien : sur ce cas précis, S. Paul a soin de faire remarquer qu'il n'a pas de directive du Seigneur. Il a trop le souci d'être un ministre fidèle du Christ Jésus, il a trop le respect des âmes pour laisser ignorer qui commande. Le cas qui lui est soumis, il va le résoudre en s'inspirant de l'enseignement du Seigneur et en usant de la prudence qui lui est habituelle ; mais chacun saura que c'est lui qui parle, et non le Seigneur.

[1] Cf. L. Pirot, *La Sainte Bible*, t. IX, p. 249, 517, 519.

Et tout naturellement c'est le principe de l'indissolubilité du lien conjugal qui prévaut tout d'abord. La conversion au Christ ne le rompt pas en principe, et le conjoint qui a une femme incroyante ne doit pas la renvoyer si elle consent à habiter avec lui; naturellement, cette cohabitation implique par elle-même le respect par elle des lois qui doivent régir l'union conjugale. Il en est évidemment de même si c'est la femme qui est convertie et le mari incroyant. Et, pour lever tout scrupule que pourrait avoir le conjoint chrétien de cohabiter avec un infidèle, S. Paul ajoute que celui-ci se trouve sanctifié dans son frère (VII, 12-14). Il ne peut pas s'agir, certes, pour l'infidèle, du fait de la cohabitation ou du fait de l'union conjugale, d'un état véritable de sainteté intérieure ; il ne peut s'agir que d'une sainteté extérieure de nature à tranquilliser la conscience du conjoint chrétien, qui pourra continuer à user légitimement de ses droits selon la loi de l'Evangile, sans se croire exposé à profaner l'état saint du mariage et sans craindre de scandaliser la communauté, aux yeux de laquelle l'usage du mariage entre conjoint converti et conjoint incroyant doit être réputé honnête et légal. Sans compter que le fait pour l'incroyant de tolérer son conjoint croyant, de coopérer même avec lui à certains actes extérieurs de sa vie, montre chez lui des dispositions qui sont de nature à l'acheminer vers la conversion et à le préparer à la purification intérieure. Inutile, semble-t-il, de faire remarquer que la situation qui est envisagée ici par S. Paul n'a rien de commun avec ce que nous appelons de nos jours les mariages mixtes : de telles unions, contractées par un chrétien avec un infidèle après le baptême, n'étaient certainement pas alors envisagées.

Le maintien dans toute sa rigueur du lien matrimonial au bénéfice du conjoint infidèle qui veut vivre, en bonne intelligence et en toute loyauté, avec son conjoint devenu chrétien, est une solution d'équité et de charité. Par contre, dans le cas contraire, si la cohabitation aux conditions posées est impossible, le conjoint croyant n'est pas tenu de chercher à empêcher le divorce. S'il agissait autrement, si par une pression morale exercée, par exemple, sur une épouse demeurée infidèle, il parvenait à conserver celle-ci sous son toit, la situation ne serait pas sans danger pour la paix du foyer et elle serait périlleuse pour l'âme. Dans ces conditions, le croyant n'a qu'à laisser l'incroyant reprendre sa liberté (℣ 15), et dans ce cas, appelé par les canonistes *le privilège paulinien,* le conjoint converti reconquiert lui aussi sa liberté et peut contracter une autre union. C'est, en effet, dans ce sens que les Pères ont toujours interprété la pensée de S. Paul, et il n'y a guère que les anglicans Robertson-Plummer, parmi les exégètes, à mettre en doute, de nos jours, la légitimité de cette conclusion. Gutjahr en explique d'une manière fort satisfaisante le bien-fondé théologique : le lien sacramentel ne peut pas être établi du seul fait que le conjoint converti donne son consentement à la continuation des rapports ; il faut que l'autre conjoint donne, lui aussi, d'une façon au moins implicite, son consentement par la continuation d'une cohabitation dans les formes voulues.

Par la façon dont s'est trouvé résolu le cas des mariages contractés avant la conversion, l'Apôtre a mis en évidence ce grand principe, à savoir, que le christianisme ne devait troubler que le moins possible l'équilibre ancien ; il pouvait s'accommoder de toutes les situations de fait et sanctifier tous les états : le Juif ne devait pas faire disparaître sur son corps en vue des bains publics, par exemple, le signe de la circoncision, ni le Gentil se faire circoncire pour laisser croire qu'il avait appartenu autrefois au peuple d'Israël ; l'esclave, et l'on sait qu'à Corinthe ils étaient très nombreux, ne devait pas s'attrister de sa situation sociale : elle n'entravait en rien sa liberté intérieure ni, en soi, ses possibilités de sanctification ; aussi, suivant l'interprétation des Pères grecs (la mieux autorisée, semble-t-il), S. Paul va-t-il jusqu'à *conseiller* à l'esclave qui pourrait obtenir son affranchissement de rester en l'état de servitude et de mettre à profit cet état pour sa sanctification (℣ 21). Il est bien évident que le même S. Paul qui a conseillé au conjoint croyant de laisser partir le conjoint infidèle, si la cohabitation devenait pour lui impossible ou périlleuse, n'aurait pas conseillé à l'esclave chrétien dont l'âme était exposée, de ne pas profiter des facilités d'affranchissement qui auraient pu s'offrir à lui.

II. Célibat et veuvage. — Et maintenant voyons comment S. Paul envisage le cas des vierges et celui des veuves.

On l'a questionné au sujet des vierges (VII, 25) ; mais, si le Seigneur a recommandé la chasteté parfaite (Mt., XIX, 12), il n'a pas déterminé les modalités dans lesquelles ce conseil devait être suivi. C'est en toute franchise que l'Apôtre le déclare catégoriquement aux Corinthiens, tant il tient à leur donner l'enseignement historique de Jésus, sans en rien retrancher, mais aussi sans y rien ajouter ; il va seulement s'efforcer d'interpréter fidèlement sa pensée.

Et, si l'on ne veut pas dans ce chap. VII introduire la moindre contradiction dans la manière dont l'Apôtre formule son enseignement relativement au mariage, lui faire dire, par exemple, qu'il tolère simplement en VII, 36 ce qu'il a formellement recommandé en VII, 1-7, il faut bien tenir compte de la différence de point de vue auquel il se place. Au début du chap. VII il envisage le mariage comme l'état commun auquel est appelé le plus grand nombre ; à partir du verset 25, il ne s'occupe plus que d'un état de perfection réservé à quelques-uns seulement. Et, quand il proclame la supériorité du célibat, c'est évidemment d'une supériorité surnaturelle qu'il

s'agit, non d'une supériorité naturelle ; il n'invite à restreindre la liberté vis-à-vis même des liens les plus légitimes que pour pouvoir se plier davantage aux exigences de l'amour de Dieu et du prochain, non pour jouir égoïstement d'une vie plus tranquille en s'affranchissant lâchement des soucis de la famille.

Ce célibat, l'Apôtre ne l'envisage pas uniquement pour les seules filles non mariées au sujet desquelles les Corinthiens l'avaient sans doute consulté ; dans sa réponse, il élargit la question et envisage du même regard le cas des jeunes gens : le mot παρθένος se dit en effet des deux sexes (Apoc., XIV, 4). « *Pour un être humain* », donc pour les uns comme pour les autres, c'est chose excellente de n'être pas marié « *à cause de la nécessité présente,* » non certes à cause de la parousie, à la proximité de laquelle S. Paul ne pouvait pas faire allusion et dont l'imminence aurait rendu vains tous ses conseils sur l'élection d'un état de vie, mais en raison des difficultés présentes au milieu desquelles se débattaient les fidèles, de celles plus grandes encore que pouvaient faire entrevoir des persécutions éventuelles. Cette interprétation était celle des anciens ; il faut y revenir et laisser à d'autres le mirage eschatologique. — Le célibat est encore préférable en raison de la brièveté de la vie ; la figure de ce monde passe, il ne convient pas de s'y attacher. Or, quand on est marié, on risque d'avoir le cœur partagé, on a mille soucis, on se préoccupe des choses du monde et il est à craindre que tout cela ne détourne du seul nécessaire, le se vice et l'amour de Dieu.

Ces conseils d'une vie plus parfaite s'adressent aux hommes (ὁ ἄγαμος), aux vierges proprement dites, aux veuves et même aux femmes qui sans avoir été mariées ne sont plus vierges, comme il devait s'en trouver parmi les païennes converties à Corinthe (ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος). A chacun, toutefois, de ne se décider pour une vocation, supérieure à la vocation commune, que suivant son attrait et selon ses possibilités (VII, 35).

Avec ce souci du réel qui le caractérise, S. Paul aborde aussitôt un cas particulier : celui d'un père que l'avenir de sa jeune fille pourrait, à juste titre, préoccuper, vu les idées de l'époque et du milieu, vu peut-être aussi son désir personnel du plus parfait. En mariant sa fille, ferait-il bien ou mal ? Il est entendu, évidemment, que si le rôle actif semble assigné au père suivant le droit ancien, l'Apôtre, qui a si bien mis en relief la parité de droit des deux époux, ne suppose pas un seul instant que le père agirait dans un sens ou dans l'autre sans le consentement de l'intéressée. On admirera avec quelle largeur de vues ce cas de conscience familial est tout à la fois posé et résolu. Si le père craint de se déconsidérer lui-même ou de déconsidérer sa fille parvenue à l'âge nubile en ne la mariant pas, s'il redoute pour elle des dangers ou des écarts de conduite, qu'il n'hésite pas à la marier. Il peut aussi prendre le parti contraire et la garder dans l'état de virginité ; mais cette décision grave ne peut être qu'exceptionnelle, elle ne peut en aucun cas être imposée à l'enfant, quel que soit par ailleurs l'idéal du père.

Quant à la veuve, dès lors que la mort a rompu le lien qui l'unissait à son mari, elle est libre de se remarier (VII, 39). Cette affirmation du principe de la liberté recouvrée n'était sans doute pas inutile dans cette communauté de Corinthe où les exaltés, qui dissuadaient de l'usage même du mariage, devaient à plus forte raison proscrire les secondes noces. Plus tard, dans la I^re^ épître à Timothée (V, 14), S. Paul, pour des raisons morales, conseillera aux jeunes veuves de se remarier. Ici, après leur avoir conseillé, si elles se remarient, de se remarier « *seulement dans le Seigneur,* » c'est-à-dire avec un frère converti, on ne sera pas étonné, vu l'éloge qu'il a fait du célibat comme état de perfection, qu'il conseille à ces veuves de ne pas user de leur liberté. Elles seront plus heureuses (VII, 40) ; elles auront une vie plus pleine, plus rayonnante en la consacrant au service de Dieu. C'est l'avis très net de l'Apôtre, qui pense bien dans le cas présent interpréter fidèlement la pensée du Christ.

B) *Les Idolothytes* (VIII-XI, 1)

L'attitude à observer vis-à-vis des viandes d'animaux immolés en sacrifice aux faux dieux pouvait intéresser et la conscience d'un chacun et les relations de société. Si l'on veut bien saisir toute l'importance de la question posée (VIII, 1), il ne faut pas oublier que la jeune Eglise était en quelque sorte perdue au milieu d'une cité païenne, et qu'une grande part des viandes de boucherie, celles surtout que pouvaient acheter les pauvres, n'étaient que le déchet des victimes, ce que ne s'étaient pas réservés les dieux, les prêtres ou les offrants. Il ne faut pas oublier davantage qu'il n'y avait pas un acte important de la vie civile ou de la vie professionnelle qui ne fût accompagné de sacrifices, suivis habituellement de festins. Comment devaient se comporter, au marché ou dans leurs relations ordinaires, les chrétiens qui voulaient vivre selon la pureté de leur foi et les exigences de leur temps ? Sur ce point, laxistes et timorés devaient souvent se livrer à des discussions acharnées, qui ne faisaient qu'accroître la perplexité des consciences, et l'on s'explique parfaitement que l'on ait posé à ce sujet une question précise à S. Paul.

Sa réponse, nette et catégorique comme à l'ordinaire, lui fournira l'occasion de déterminer, à propos d'une question qui, de prime abord, pouvait paraître assez contingente, quelles concessions une science purement théorique et la liberté individuelle pouvaient être amenés à consentir à l'édification des âmes, au respect de leurs scrupules même mal fondés, en définitive à la charité fraternelle.

A l'époque où vivait S. Paul, dans le monde païen lui-même, beaucoup ne croyaient déjà plus à l'existence des dieux en tant que personnalités distinctes les unes des autres, à fortiori savait on parmi les chrétiens que l'idole n'était rien, qu'elle ne représentait que des éléments ou des êtres déifiés par l'ignorance ou la crainte (Rom., I, 21-23), et qu'il n'y avait qu'un Dieu, le Père et qu'un Seigneur, Jésus-Christ, qui fut médiateur lors de la création comme il le fut pour notre rédemption (VIII, 6).

Toutefois, même parmi les chrétiens sincèrement et loyalement convertis, il pouvait s'en trouver d'une science médiocre ou d'un caractère faible, qui tout en croyant parfaitement à l'unité divine, pouvaient ne pas considérer les idoles ou les faux dieux comme de pures vanités, penser que se cachait dans ou derrière l'idole quelque génie malfaisant ou quelque démon, et croire que la viande offerte contractait de ce chef une sorte de souillure magique. A ces consciences timorées ou mal éclairées, l'idolothyte inspirait une véritable horreur et, bien que l'idole ne soit rien, leur conscience mal formée leur interdisait tout acte qui passait à leurs yeux pour entaché d'idolâtrie ou d'impureté. L'accomplir devant eux, alors même qu'on le faisait soi-même en toute sûreté de conscience, c'était s'exposer à les étonner, voire à les scandaliser. En avait on le droit? Certains le prétendaient, ceux-là évidemment qui, au nom de la liberté chrétienne, prenaient avec la morale d'étranges licences et qui n'hésitaient pas, pour faire étalage tout à la fois de leur science et de leur liberté, non seulement à manger ouvertement, et en s'en vantant, les viandes offertes aux idoles, mais aussi à prendre part à tous les banquets auxquels on les conviait, dussent-ils se tenir dans les enceintes consacrées aux idoles ou sous le patronage des faux dieux.

A ces laxistes toujours prêts à agir à leur guise en se targuant de leur science, S. Paul montre que le fameux principe : « *Tout m'est permis,* » qu'on avait trop facilement sur les lèvres à Corinthe dans certains milieux, doit subir les atténuations qu'exigent le respect des autres et le bon exemple à leur donner en toutes circonstances. Si tout est permis, tout n'est pas expédient et tout n'édifie pas (X, 23, 24). Et ceux qui ont toujours à la bouche les mots de science et de liberté pour agir à leur guise, n'ont qu'à s'inspirer de la conduite de S. Paul (IX, 1-27) ou à lire certains événements de l'A. T. en en dégageant la leçon qui en découle (X, 1-13), pour comprendre quels sacrifices doivent parfois consentir la science et la liberté à la pratique de la charité. Quand l'Apôtre se prive de tout appui humain dans son ministère (IX, 5), quand il prêche en se procurant par le travail ce qui est nécessaire à sa subsistance (IX, 7-14), alors que le Seigneur lui permet de vivre de l'Evangile, il fait le sacrifice de droits que nul ne peut lui contester, et ce sacrifice l'autorise à en demander aux autres en se donnant en exemple. Lui qui est devenu juif pour les juifs, païen pour les païens, faible pour les faibles, a montré assez le respect d'autrui pour l'exiger de ses néophytes (IX, 19-23).

D'ailleurs, ceux là même qui sont si fiers de leur science et si jaloux de leur liberté, sont-ils bien sûrs d'être immunisés contre tout danger de retour à l'idolâtrie? Il est permis d'en douter, en voyant les directives pratiques qu'à propos des idolothytes S. Paul est amené à donner aux fidèles de Corinthe.

Il leur interdit, en effet, tout d'abord, et de la façon la plus formelle, de prendre part à des banquets de sacrifice, car ces banquets sont absolument incompatibles avec la communion eucharistique (X, 14-22). A la manière si affectueuse et si pressante dont s'exprime l'Apôtre : « *Mes bien-aimés, fuyez devant l'idolâtrie,* » à la vigueur de son argumentation, on devine quels graves abus il devait y avoir de ce côté à Corinthe chez des chrétiens auxquels la certitude que l'idole n'était rien autorisait les plus louches compromissions dans l'intérêt des relations de famille, de profession et de société. On s'imagine facilement ces chrétiens acceptant des invitations de ce genre : « *Chérémon t'invite à dîner à la table du Seigneur Sérapis, au Sérapeum, demain 15e du mois, à 9 heures,* » ou encore celle-ci : « *Antoine, fils de Ptolémée, t'invite à dîner avec lui à la table du Seigneur Sérapis, dans la maison de Sérapion, le 16 courant, à 9 heures* [1]. » Si cette dernière avait lieu dans une maison particulière, chez Sérapion, l'une et l'autre conviaient à un banquet idolâtrique, puisqu'on était invité à dîner *à la table du Seigneur Sérapis* Accepter de telles invitations, c'était s'asseoir à la table des démons, et comment des gens sensés n'auraient-ils pas dû comprendre qu'on ne pouvait boire le calice des démons après avoir bu celui du Seigneur? participer à la table des démons après avoir participé à celle du Seigneur? (X, 21).

Ce seul motif mis en avant par S. Paul pour détourner des banquets païens quelques-uns de ses néophytes égarés est d'une richesse dogmatique incomparable; il était difficile d'affirmer plus nettement le caractère sacrificiel de l'Eucharistie : le mot « table, » suivant l'usage et biblique et profane, équivalait au mot « autel » et désignait l'endroit sur lequel la victime était offerte (Concil. Trid., sess. XXII, *De sacrif. missæ).* La présence réelle du Christ sous les saintes espèces, sur laquelle l'Apôtre reviendra au chap. XI, 23 32, n'est pas moins clairement affirmée, puisque le calice de bénédiction est la communion au sang du Christ et le pain, la communion à son corps. Oh! sans doute, le parallèle entre l'idolothyte et l'Eucharistie n'est pas complet, car si celle-ci contient réellement et substantiellement Jésus, Dieu et homme tout à la fois, celle-là ne nous incorpore pas quelque chose de la substance démoniaque,

[1] Grenfell et Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri,* Londres, t. I, n° CX, et t. III, n° 523. La première est du III° s., la seconde du II°.

sinon, la question ne pourrait jamais se poser pour un chrétien de manger des viandes offertes à l'idole. La nature même de la viande n'est nullement changée par le fait que l'animal a été immolé devant l'idole ; elle n'est pour cela ni plus sacrée, ni plus polluée. Si S. Paul en interdit l'usage, c'est parce que dans certaines circonstances, quand leur manducation fait partie d'une cérémonie idolâtrique, qu'elle ait lieu dans un temple ou dans une demeure privée, elle a pour résultat, à cause du sens que les païens donnent alors à l'acte de manger, de mettre ceux qui mangent en communauté avec les démons. Boire à la coupe dont on a fait les libations, manger des victimes qu'on vient d'immoler sous le patronage du dieu, à sa table, c'est devenir son commensal, c'est faire le geste de le prendre pour protecteur, de le considérer comme un ami et c'est, par conséquent, entrer en communauté spirituelle avec les démons qui détournent les hommes de Dieu en leur inspirant de rendre à des créatures l'hommage d'adoration qui n'est dû qu'à Lui. Cela, des chrétiens bien éclairés ne devaient jamais le faire et il est à présumer que le rapprochement entre le sacrifice et la communion eucharistiques et les sacrifices païens aura ramené les égarés dans le droit chemin, en dépit des habitudes anciennes et des nécessités des relations.

Par contre, dans les repas ordinaires, les chrétiens n'avaient pas, en principe, à se préoccuper de la provenance des viandes qui leur étaient offertes. Au marché, ils pouvaient acheter n'importe quels mets, même ceux qu'ils savaient provenir sûrement d'un temple voisin (car on avait sans doute dû faire à Corinthe comme à Pompéi, où un marché avait été établi près d'une chapelle du culte impérial vers laquelle affluaient les offrandes). Rentrés chez eux, sans se poser aucune question pour leur conscience, les fidèles pouvaient manger leurs viandes, en récitant pieusement les paroles du psaume : « *Au Seigneur est la terre et tout ce qui l'emplit* » (x, 25, 26). Ce psaume, d'après Lietzmann, servait aux Juifs de *bénédicite ;* peut-être était-il aussi en usage à Corinthe.

Et si parfois ils recevaient d'un païen une invitation libellée comme celle ci : « *Héraïs t'invite aux noces de ses enfants, dans sa maison, demain, 5e du mois, à 9 heures* [1] » ils pouvaient l'accepter ; car si l'on traitait alors rigoureusement les pécheurs publics, on n'interdisait nullement aux chrétiens les relations de société ou d'amitié avec leurs concitoyens païens. Si de telles relations présentaient des dangers, elles pouvaient aussi servir à la diffusion de l'Evangile.

Là, il fallait manger ce qui était servi, sans s'inquiéter de la provenance des mets ; mais si, d'aventure, l'hôte qui recevait, ou quelque chrétien faible ou mal éclairé signalait plus ou moins publiquement le caractère soi-disant sacré de tel ou tel aliment, il fallait s'en abstenir rigoureusement. Si l'avertissement venait d'un frère, ce frère serait scandalisé de ne pas voir tenir compte de son avertissement ; s'il venait du païen, celui-ci ne pouvait le donner que pour recommander spécialement un aliment qu'il considérait comme sacré ou que par respect pour la religion de son convive, et il est évident que, dans l'une ou l'autre hypothèse, la manducation de l'idolothyte l'eût scandalisé (x, 28).

C) *Les assemblées religieuses*

A l'occasion d'une question posée sur l'usage des charismes (xii, 1), l'Apôtre, profitant des renseignements qu'il tenait d'ailleurs, des gens de Chloé ou de la rumeur publique, s'efforce de ramener les assemblées religieuses publiques à Corinthe à l'observation des « traditions » de recueillement et de dignité qui étaient reçues et suivies dans les autres communautés. Trois points retiennent tout particulièrement son attention : 1° la tenue des femmes dans les assemblées de culte (xi, 2-16) ; — 2° la célébration de l'Eucharistie (xi, 17-34) ; — 3° les manifestations publiques de l'Esprit, la hiérarchie et l'usage des charismes (xii-xiv).

I. La tenue des femmes dans les assemblées de culte (xi, 2 16). — Ces versets ont fait accuser S. Paul, bien à tort, d'antiféminisme. A y regarder de près, on verra qu'il ne sacrifie nullement la femme à l'homme en précisant les rapports mutuels des deux sexes, mais qu'en remettant toutes choses dans l'ordre voulu par Dieu, il rend à la femme toute sa dignité, en respectant parfaitement ses prérogatives naturelles et surnaturelles.

Pour comprendre son langage il faut encore ici se replacer dans le milieu grec. Ce sont, en effet, des usages grecs, non des usages juifs, que vise ici S. Paul. Certes, le fameux principe : « *Tout m'est permis,* » et cet autre, qui affirmait si bien l'égalité religieuse des sexes : « *Il n'y a plus d'homme ni de femme* » (Gal. iii, 28), avaient pu contribuer à exagérer certains abus dans les milieux féminins de Corinthe ; mais ces abus y existaient déjà. Les Corinthiennes, qui portaient le voile à la maison si elles étaient mariées et ne sortaient jamais sans voile dans la rue, avaient pour habitude de l'enlever dans les réunions de culte ; elles continuaient donc de le faire, une fois baptisées, dans les assemblées chrétiennes. Un tel usage était contraire à la discipline des Eglises et l'Apôtre n'admettait pas que cette discipline puisse même être discutée (xi, 16). Cet usage avait des inconvénients faciles à deviner ; il donnait une attitude émancipée et fournissait à la femme la tentation d'étaler avec complaisance sa chevelure pour attirer les regards.

L'Apôtre veut que tout rentre dans l'ordre, et tout de suite. Et pour y parvenir, pour montrer chez les chrétiennes tout à la fois la gravité et l'indécence de l'abus, voici qu'à propos d'une question de mode, il rappelle fort justement le grand principe dogmatique de l'union de l'humanité au Christ comme à sa tête pour former un

[1] Grenfell et Hunt, *op. cit.*, t. i, n° CXI (iii° siècle).

seul corps, et les conséquences morales de ce principe qui sont incalculables : le Christ est le chef de tout homme, l'homme est le chef de la femme, Dieu est le chef du Christ (XII, 3). Si l'homme est le chef de la femme, il a le Christ au-dessus de lui, comme ailleurs l'homme libre a été proclamé l'esclave du Christ (VII, 22) ; ainsi se trouve ménagé l'amour-propre de la femme. Quant à celle-ci, qu'elle soit mariée ou non, sa fin naturelle veut qu'elle soit l'auxiliaire de l'homme, son épouse ou sa mère. Chacun a donc sa « tête » ; le Christ lui-même, selon sa nature humaine, n'y fait pas exception. Cet ordre hiérarchique voulu de Dieu doit tout naturellement être la loi de la société chrétienne, de l'Eglise.

Voici maintenant les prescriptions édictées par l'Apôtre pour que soit respecté cet ordre hiérarchique.

L'homme priera tête nue (XI, 4) [1]. Si l'homme doit prier tête nue, c'est pour ne pas « *outrager son chef,* » c.-à-d. Jésus-Christ. Puisque l'affranchi dans le monde romain était gratifié d'un bonnet, la tête nue n'était donc pas un signe de liberté, et prier ainsi c'était proclamer son appartenance au Christ. Le P. Allo suggère une autre interprétation. Il rapproche ce passage de II Cor., III, 18 : « *Nous tous, le visage découvert* (par opposition au voile de Moïse), *nous reflétons la gloire du Seigneur,* » et il déclare que l'homme ne doit pas se couvrir le front, pour refléter en son visage, comme en un miroir symbolique, la gloire du Christ, son chef (p. 257-258).

Par contre, la femme, qu'elle soit mariée ou non (la jeune fille, en effet, restait tête nue à la maison), devra pour prier ou prophétiser se couvrir la tête d'un voile (XI, 5). Le voile dont il s'agit est destiné seulement à couvrir la chevelure ; il laisse apparaître les traits du visage ; il n'a rien d'analogue à ce voile que la *Halakha* juive ou les prescriptions musulmanes imposèrent aux femmes avec un excès tel que parfois les proches parents du mari ne connaissaient pas les traits de son épouse. Si la femme agit autrement, elle se déshonore, peut-être en excitant des regards de convoitise, certainement en perdant sa dignité féminine dans la mesure même où elle a l'illusion de se faire l'égale de l'homme. Si le voile lui fait une telle horreur, qu'elle supprime d'abord chez elle ce qui le rend nécessaire, qu'elle se coupe les cheveux, qu'elle se tonde ou qu'elle se rase ; elle sera alors la *garçonne,* pour parler le langage moderne ; mais les *garçonnes* de ce temps étaient, comme de nos jours heureusement, sans aucune considération ; c'étaient des femmes perverties, qui s'affublaient de la sorte pour paraître changer leur sexe ou, hélas ! des esclaves auxquelles on coupait la chevelure pour signaler ouvertement leur classe sociale. Que chacun demeure donc à la place et dans le rôle que le Créateur lui a assigné : l'homme, les cheveux courts et la tête nue, pour refléter en quelque sorte dans son visage l'autorité royale de son Créateur ; la femme, avec un voile sur cette longue chevelure qui fait sa parure, non seulement en signe de sujétion, mais aussi pour indiquer sa participation à la puissance de l'homme dont elle est la gloire comme lui-même est la gloire de Dieu. De sa part, agir autrement pourrait à la rigueur ne pas choquer les Corinthiens qui, avant leur conversion, rencontraient les femmes têtes nues dans les assemblées religieuses ; mais ce serait assurément choquer les anges, non certes en les exposant à quelque convoitise sensuelle, — S. Paul, qui n'a certainement en vue que les bons anges, ne peut pas les supposer d'une nature accessible à de telles tentations, — mais en affichant un tel mépris pour l'ordre de la nature, pour la dignité humaine, pour le respect de la sainteté due à un lieu de culte.

Ces prescriptions de l'Apôtre sont encore en vigueur de nos jours dans nos églises ; les femmes n'y viennent jamais prier sans avoir à tout le moins sur la tête une mantille. Et s'il n'est plus outrageux maintenant pour une femme d'avoir les cheveux courts (autres temps, autres mœurs !), il reste toujours qu'il y a une manière masculine de se couper les cheveux qui ne sera jamais suivie par une femme qui se respecte ou qui a tout simplement... du goût, tant il est vrai que les principes supérieurs invoqués ici par S. Paul sont applicables à tous les pays et à tous les temps.

II. La célébration de l'Eucharistie (XI, 17 34). — Bien plus graves, au point de nous apparaître presque invraisemblables, étaient les abus qui s'étaient introduits à Corinthe dans la célébration du plus auguste de nos Mystères, celui de la Sainte Eucharistie. On croit rêver en lisant la description de S. Paul : « *Chacun se hâte de manger son repas ; tel a faim, tel autre est ivre. N'avez-vous donc point des maisons pour manger et boire, ou bien dédaignez-vous l'église de Dieu ?* » (XI, 21. 22). La licence des repas païens avait elle pénétré jusque dans la célébration de la Cène du Seigneur ?

On ne saurait croire combien de controverses a soulevées ce passage de l'épître. Que fallait-il entendre par ce « *repas du Seigneur* » ? L'adjonction d'un repas à la célébration de l'Eucharistie avait-elle lieu avant ou après sa célébration ? Constituait-elle une pratique remontant aux premiers temps de l'évangélisation, ou était-elle de date tout à fait récente ? Et si ce repas était un abus local, sous quelle influence avait-il pu s'introduire, et quelle est l'attitude de S. Paul à son égard ? Et quand nous aurons montré qu'à toutes ces questions des réponses différentes sont souvent données par des commentateurs ou des historiens vraiment qualifiés, ou par les Pères et les écrivains ecclésiastiques de l'Orient et de l'Occident, nous aurons justifié, semble-t-il, avec

[1] Aujourd'hui, dans les synagogues, le juif se couvre la tête du talith pour prier, usage qui ne devait pas être répandu au Ier siècle et qui ne se généralisa qu'au commencement du IVe s. ap. J.-C.

quelle modestie il conviendra d'exposer le point de vue qui nous apparaît comme répondant le mieux et à la teneur des textes et aux réalités souvent assez complexes de l'histoire.

Selon Mgr Batiffol, Mgr Ladeuze et L. Thomas[1], le « *repas du Seigneur* » auquel S. Paul fait allusion, c'est l'Eucharistie et rien d'autre. Se réunir pour autre chose que pour boire au calice de bénédiction et rompre le pain eucharistique, c'est mépriser l'église de Dieu ; c'est faire autre chose que le *repas du Seigneur*. Ainsi donc, si, comme cela est incontestable, un repas a été joint à Corinthe à la célébration de l'Eucharistie, c'est là une innovation locale qui ne saurait se prévaloir de précédents ; ce repas, Paul ne le réglemente pas pour en faire disparaître les abus, il le supprime purement et simplement : « *Si quelqu'un a faim, qu'il mange chez lui* » (xi, 22) ; l'église n'est pas le lieu où l'on prend son repas. D'ailleurs, pour bien montrer aux Corinthiens ce qu'est le « *repas du Seigneur* » et comment il faut le célébrer, l'Apôtre leur raconte l'institution de la Sainte Eucharistie en ayant bien soin de limiter son récit à la consécration du pain et du vin et à la manducation du corps et du sang de Jésus sans évoquer le souvenir du repas qui les avait précédées. S'il rappelle le commandement de Jésus : « *Faites ceci en mémoire de moi* », il ne le rappelle qu'après les consécrations. Il y a là, de sa part, une intention manifeste qu'accuse davantage encore Mgr Ladeuze en paraphrasant τοῦτὸ ποιεῖτε « *faites cela* SEULEMENT, » c.-à-d. la consécration, la nouvelle Pâque, tandis que le repas qui signifiait l'ancienne pâque est totalement périmé. Quand les fidèles se réunissent « pour manger, » ce n'est pas à un repas ordinaire qu'ils sont conviés, mais au « *repas du Seigneur,* » à la communion, et ils ne doivent faire rien d'autre en attendant le moment de la célébration eucharistique (xi, 33).

Il s'en faut de beaucoup que cette thèse ait rallié tous les suffrages. Pour l'énoncer et la prouver, il est nécessaire de solliciter un peu les textes, et c'est là pour une théorie une indéniable faiblesse.

La grande majorité des Pères et des théologiens a admis qu'à Corinthe un repas était légitimement joint à la célébration de l'Eucharistie, et c'est l'opinion qui est, de nos jours encore, la plus communément admise. Les Pères grecs ont cru que ce repas suivait la réception de l'Eucharistie, dont il était comme le prolongement ; mais s'ils l'ont placé après la communion, c'est sous l'influence du jeûne eucharistique qu'ils voyaient établi partout dans leurs milieux et qu'ils croyaient être d'institution apostolique. Les Pères latins, au contraire, avec S. Ephrem, ont généralement pensé que ce repas précédait l'Eucharistie, suivant l'exemple donné par Jésus et par ses Apôtres à la dernière Cène.

Et voici, vraisemblablement, comment les choses se passaient à Corinthe, aux environs de l'an 56. Un soir, qui était sans doute celui du dimanche, les fidèles se réunissaient en assemblée solennelle dans la maison qui leur servait de lieu de culte pour célébrer l'Eucharistie. Les riches faisaient apporter les aliments et la boisson souvent avec abondance ; une partie était consacrée et devenait le corps et le sang de Jésus, auquel tous participaient sans que la moindre distinction soit faite entre les riches et les pauvres, entre ceux qui avaient donné de leur superflu et ceux qui avaient prélevé sur leur indigence. Les autres mets ou boissons étaient consommés sur place, et toutes les probabilités sont pour que cette consommation ait eu lieu avant la communion, tout en se prolongeant peut-être après. En effet, S. Paul reproche aux convives de ne pas s'attendre les uns les autres. Si le repas avait eu lieu après la célébration de l'Eucharistie, les retardataires n'auraient pas pu communier, ou bien chaque groupe aurait accompli à part cette fonction liturgique. Ce sont là deux hypothèses qui répugnent également. Nulle part le texte n'insinue que les retardataires ou les pauvres, exclus de la table des riches, ne pouvaient pas communier. Il fallait donc que la liturgie eucharistique n'ait lieu que lorsque le souper était avancé et même probablement fini, alors que tous les membres de la communauté se trouvaient groupés.

Quoi qu'en ait dit dom Leclercq[1], ce banquet qui précédait à Corinthe l'Eucharistie n'avait rien d'un repas funéraire, pas plus dans les intentions mêmes de Jésus que dans celles, probablement, des fidèles de la jeune communauté. L'idée même de ce repas vint du souper pascal au cours duquel Jésus institua la Sainte Eucharistie, et de la pratique usitée à Jérusalem aux tout premiers temps de l'Eglise (Act ii, 42, 46). Et l'on continua d'autant mieux d'agir ainsi que l'exemple du Christ y poussait et que l'esprit de fraternité et de charité chrétiennes y trouvait pleine satisfaction. Il est vraisemblable qu'on avait fait ainsi à Corinthe du temps de S. Paul. Lui présent, aucun abus n'était à redouter, et ce repas pris par tous en commun, sans distinction de riches ni de pauvres, d'hommes libres ni d'esclaves, signifiait et resserrait l'union de tous les fidèles entre eux et l'union de tous les disciples au Christ, puisque ce repas de fraternité, suivant l'expression de Keating[2], « culminait » normalement dans l'Eucharistie. Mais, Paul parti, il se produisit les abus graves auxquels il est fait allusion. Au lieu d'être le signe de l'unité la plus grande, de la fraternité la plus étroite, le repas fut l'occasion d'affirmer les différences de condition sociale et de faire revivre

[1] Mgr Batiffol, *L'agape*, Paris, 1902 ; *L'Eucharistie*, Paris, 1913 ; — Mgr Ladeuze *Pas d'agape dans la Ire Epître aux Corinthiens*, dans *Rev. bibliq.* 1904, p. 78-81 ; — L. Thomas, dans *Supplément au Dict. de la Bible*, t. i, col. 134-153.

[1] Cf. l'article *Agape* dans le *Dict. d'Archéol chrétienne et de Liturgie*, t. i, col. 775 848.

[2] *The Agape and the Eucharist in the Early Church*, Londres, 1901.

l'esprit de caste, d'encourager les coteries auxquelles à Corinthe on était déjà si enclin. Au lieu de faire table commune, on mangeait, dirions-nous, par petites tables, comme dans nos restaurants modernes, familles par familles, groupes par groupes, sans se soucier aucunement de l'entourage et, dans l'entourage, des moins fortunés ou des pauvres que la faim pouvait torturer tandis que d'autres dévoraient gloutonnement les provisions apportées de chez eux ou fournies par leurs amis, au point de boire et de manger avec excès. Agir ainsi, l'Apôtre le signale avec raison, ce n'est pas manger le *repas du Seigneur,* ce repas de fraternité et de charité que l'Eucharistie venait en toute réalité couronner, c'est faire un repas privé, et encore, le faire d'une manière indigne non pas d'un chrétien, mais simplement de tout homme qui se respecte.

Et c'est pour montrer l'inconvenance de tels repas, unis à la fonction liturgique la plus sacrée, que Paul évoque le souvenir de l'institution de la Sainte Eucharistie et qu'il en fait le récit. Quelle différence entre ce banquet du Jeudi-Saint d'aspect si religieux, enveloppé de dignité, inspiré par la plus exquise charité, se consommant par la communion sacramentelle au corps et au sang de Celui qui sera le lendemain la Victime expiatoire et rédemptrice du Calvaire, et les orgies, puisqu'il faut dire le mot, qui profanaient le lieu de culte et souillaient les chrétiens qui devaient participer peu après à la liturgie eucharistique ! Là, encore, on avait manqué de fermeté; on avait toléré ou subi les excès des riches; par une inconscience que peut seul expliquer, dans une certaine mesure, ce milieu païen d'où était issue et au sein duquel vivait la jeune Eglise, on avait laissé s'introduire dans l'acte le plus auguste de la religion nouvelle un laisser-aller et des désordres qui ne rappelaient que trop la manière dont on se conduisait dans certains temples païens.

Ces inconvénients graves qui pouvaient résulter de l'union d'un repas à l'acte eucharistique, amenèrent plus tard la séparation de ce repas ou agape d'avec l'Eucharistie. Dans les premières années du IIe siècle, au moment où Pline écrivait à Trajan, cette séparation était un fait accompli chez les chrétiens de Bithynie; ils se réunissaient à jour fixe (le dimanche), avant le lever du soleil, pour chanter un hymne au Christ et célébrer les saints mystères ; ceux-ci achevés, ils se réunissaient de nouveau le même jour, mais seulement le soir, *ad capiendum cibum.* Mais il ne semble pas que S. Paul à Corinthe, vers l'année 56, ait interdit le repas pour faire cesser les abus. Il a blâmé seulement les désordres opposés à la charité et à la sobriété. Pour les faire cesser, il a prescrit de manger chez soi si l'on avait trop faim, et, pour éviter dans ce repas qui devait être commun les excès de l'individualisme et les effets funestes de l'esprit de coterie, il a demandé aux fidèles de s'attendre les uns les autres avant de commencer (XI, 33). Ce verset 33 est uni trop étroitement par la particule ὥστε avec ceux qui précèdent, où il n'est question que de l'Eucharistie et des effets de l'irrévérence envers ce sacrement, pour ne pas en tirer, comme découlant nécessairement des textes, la conclusion que la consécration et la communion se faisaient au cours d'un banquet, ou du moins étaient en étroite relation avec ce banquet pour le temps et pour le lieu. L'Apôtre ne s'oppose nullement à ce repas fraternel, joint à l'Eucharistie qui rappelait la dernière Cène et matérialisait, en quelque sorte, pour les pauvres, par la communauté de table, la charité chrétienne, d'où le nom d'ἀγάπη « charité », *agape,* donné à ce repas. Il se contente seulement de le réglementer, et le fait qu'il ordonne à ceux dont l'estomac serait trop exigeant de prendre quelque chose chez eux, n'implique nullement dans sa pensée, telle qu'elle nous est exprimée, l'exclusion d'un repas modeste, bien ordonné, qui aurait été pris en commun avant de recevoir sous les espèces consacrées le corps et le sang de Jésus.

Les circonstances passagères et locales qui motivèrent l'enseignement eucharistique de S. Paul ne doivent pas nous faire perdre de vue l'importance dogmatique de cet enseignement et les conséquences morales qui en découlent pour le fidèle.

En l'an 56 ou 57, l'Apôtre rappelle aux Corinthiens une doctrine qu'il leur a livrée en 52, car, à Corinthe, comme à Jérusalem en l'an 30 (Act. II, 42, 46), dès qu'il y eut une communauté de baptisés, on accomplit au milieu d'elle la fonction par excellence du culte chrétien, la *fractio panis.* Cette doctrine, il déclare l'avoir reçue du Seigneur. Eut-il sur ce point une révélation directe, spéciale et personnelle, ou fut-il redevable de sa doctrine eucharistique à une tradition remontant au Christ seulement par l'intermédiaire des Apôtres ? Les avis sur ce point sont fort partagés : les anciens (S. Thomas, Nicolas de Lyre, Cajétan, Estius, etc.) et, de nos jours Mgr Le Camus, Cornély, Lemonnyer, etc., se prononcèrent en faveur de la première opinion. Maintenant, au contraire, c'est la seconde qui semble l'emporter très nettement chez tous les protestants et aussi chez quelques catholiques. Le P. Allo s'y rallie (p. 277 ; 310-316) et il paraphrase ainsi XI, 23 : « *Car j'ai reçu* [*par une tradition qui vient*] *du Seigneur ce que je vous ai transmis aussi* [*c.-à-d. comme on me l'avait transmis à moi-même*], *à savoir, que le Seigneur dans la nuit où il fut livré...* ». Si Paul fait remarquer qu'il tient son récit du Seigneur : c'est surtout pour insister sur l'ordre donné par lui de renouveler l'Eucharistie et de le faire dans cet esprit que révèlent les circonstances de l'institution et qu'exige la sainteté de l'acte accompli.

Les raisons philologiques et historiques que le P. Allo met en avant sont impressionnantes ; elles méritent toute considération et sont de nature à entraîner l'adhésion. Si l'on veut une révélation directe du Seigneur à S. Paul, il faut de toute nécessité qu'elle ait eu lieu à Damas pendant les trois jours durant lesquels il demeura en prières et

aveugle dans la maison de Judas, attendant la venue d'Ananie ; il faut donc qu'elle ait eu lieu avant toute connaissance des Apôtres, toute indication autorisée sur l'Eglise, car renvoyer cette révélation au séjour en Arabie, comme le fait Cornély, c'est en réalité en supprimer la nécessité. Il est, en effet, invraisemblable que S. Paul baptisé soit demeuré plusieurs jours au milieu des chrétiens de Damas, prêchant dans les synagogues la foi en Jésus, fils de Dieu (Act., IX, 20), sans que ses nouveaux frères l'aient instruit de la fraction du pain et sans qu'il ait eu à y participer. Disons mieux : il est impossible qu'Ananie ait quitté Paul sans l'avoir instruit du mystère le plus auguste et le plus consolant de notre foi.

Ce qui doit avant tout retenir notre attention dans l'enseignement eucharistique de S. Paul, c'est que cet enseignement donné de vive voix en 52, formulé par écrit en 56, est rigoureusement en harmonie avec la pratique sacramentelle et liturgique de l'Eglise de Jérusalem dès l'an 30, au lendemain même de la Pentecôte. Voilà qui est de nature à fortifier notre foi et à fournir une réponse péremptoire à ceux qui prétendent donner à S. Paul ou aux mystères païens une part quelconque dans l'élaboration du dogme eucharistique.

Les textes de la Ia Cor. (X, 14 22 ; XI, 17-34) cristallisent en des formules parfaitement précises toute la doctrine eucharistique éparse dans le N. T. Il résulte de ces textes que :

1° Les premières communautés chrétiennes avaient comme acte principal de leurs réunions liturgiques, en Palestine ou au milieu de la Gentilité, un repas commun fixé, dès une haute époque, au 1er jour de la semaine, le jour du Seigneur, en souvenir de sa résurrection ;

2° Ce repas, dont le pain et le vin qu'on consommait avec certains rites et prières formaient l'élément essentiel, était un repas de sacrifice où l'on consommait une victime réelle, le corps réel et le sang réel de Jésus-Christ (X, 16, 21 ; XI, 26) séparés l'un de l'autre. S. Paul distingue avec insistance et partout le sang du corps, par la répétition des paroles du Christ. Le τὸ ὑπερ ὑμῶν de XI, 24 et de Luc XXII, 19 prononcé à l'occasion du corps ne peut signifier « *qui est là pour que vous le mangiez* » ; en raison du participe ἐκχυννόμενον, utilisé dans l'offrande parallèle du calice (Luc, XXII, 20), il ne peut que vouloir dire : « *Ceci est mon corps qui est donné, qui est immolé pour vous en sacrifice.* » Ainsi donc l'Eucharistie est « proprement, véritablement un repas sacrificiel, parce que, dit le P. Allo, une victime véritable au cours de la cérémonie a été préalablement constituée présente, comme elle était au Calvaire, et représentée comme immolée par la séparation de l'aliment solide et de l'aliment liquide, pour qu'elle soit mangée et bue par les fidèles » (p. 305). Le dogme catholique du sacrifice de la messe, basé sur les paroles mêmes du Christ à la dernière Cène, a donc été clairement formulé par S. Paul aux environs de l'an 55 ;

3° C'est du Christ lui-même que les Apôtres avaient reçu le pouvoir et l'ordre de renouveler le mystère eucharistique (XI, 24-25 ; Luc, XXII, 19) ;

4° Par la communion eucharistique le fidèle s'unit au vrai corps et au vrai sang du Christ présents physiquement et mystérieusement là où est ce qui semble être du pain et du vin, mais qu'il faut savoir « discerner », apprécier à sa juste valeur, sous peine de commettre une faute grave et d'encourir de justes châtiments. La présence réelle du Christ sous les apparences du pain et du vin a ses exigences morales, et ils les avaient perdues de vue, ces médiocres ou ces mauvais chrétiens de Corinthe qui en étaient venus à considérer l'Eucharistie comme un léger supplément rituel ajouté à leur joyeux et souvent trop abondant repas. En n'appréciant pas à sa juste valeur le corps et le sang du Christ, en ne reconnaissant pas leur caractère sacré, eux qui étaient instruits sur cet auguste sacrement, commettaient un véritable sacrilège. Quoi d'étonnant après cela qu'il y ait eu parmi les chrétiens de la jeune Eglise tant de malades et de languissants, et qu'un assez grand nombre d'entre eux soient morts depuis le départ de Paul en 52 ! (XI, 30).

III. Les manifestations publiques de l'Esprit, la hiérarchie et l'usage des charismes. — En dehors des réunions eucharistiques, il y avait aussi, dans la jeune Eglise de Corinthe, des réunions de catéchèse, d'édification et de prière, et au cours de ces réunions l'Esprit manifestait parfois de façon visible son emprise sur les âmes. Des phénomènes surnaturels de même genre s'étaient produits autrefois en Palestine ou en Syrie, aux toutes premières années de l'évangélisation (Act. II, 6 13 ; IV, 31 ; X, 44-48 ; XIII, 2), et elles avaient accrédité la prédication des Apôtres auprès des âmes bien disposées. Elles pouvaient et elles devaient en terre grecque produire un résultat analogue. Mais ces manifestations surnaturelles extérieures n'étaient pas sans présenter en ces contrées quelques dangers. Il ne fallait pas que les effusions de la piété chrétienne fussent confondues avec les démonstrations bruyantes et désordonnées du mysticisme oriental, et le péril était grand chez ces néophytes, insuffisamment dégagés des restes du matérialisme païen, pour lesquels une exaltation de mauvais aloi s'autorisait du prétexte ou du besoin d'entrer en communion intime avec la Divinité (XII, 2). Il fallait rappeler à ces « *enfants* », qui ne recherchaient que leur gloriole ou leur jouissance personnelles, ce qu'était l'Esprit, ce qu'il voulait de ceux qu'il favorisait de ses dons, quelle hiérarchie il convenait d'établir parmi ces dons et dans quelles conditions le chrétien pouvait être un instrument parfait du *Pneuma*.

L'Apôtre pouvait d'autant mieux parler de ces manifestations de l'Esprit qu'il les connaissait par expérience pour les avoir déjà éprouvées lui-même à leur plus haut degré ; mais si ces opérations merveilleuses, qui constituaient un miracle per-

manent et durèrent plus ou moins jusqu'au IIIe s. (cf. Irénée, *Adv. Hœres.* II, XXIV, 4 ; V, VI, 11), pouvaient en certains cas être un motif de crédibilité, elles ne constituaient aucunement l'essentiel du christianisme et n'étaient pas la perfection chrétienne. Celle-ci consistait uniquement dans l'union à Dieu par la charité ; et l'ordre, la sobriété, la maîtrise de soi étaient pour S. Paul les meilleures garanties de la présence active du Christ au milieu des siens.

Pour dissiper toute illusion et faire disparaître tout désordre, l'Apôtre va mettre en relief plusieurs vérités d'où découleront rigoureusement des règles de conduite nettes et précises.

1o Les bienfaits de Dieu les plus grands, les plus nécessaires, les plus essentiels, ce ne sont pas les pouvoirs ou actes extraordinaires : dons de miracles, de prophéties, de langues, ce que nous appelons des *charismes*, χαρίσματα, parce qu'ils sont le fruit de sa faveur gratuite, ce que la théologie moderne nomme *gratiæ gratis datæ ;* les bienfaits de Dieu les plus essentiels, c'est tout simplement la foi (XII, 3), c'est surtout la charité, le seul don qui soit perpétuel (XIII) ; pour être complet, c'est ici-bas la foi, l'espérance et la charité (XIII, 13). Ces dons sont absolument nécessaires *à tous ;* seuls, ils constituent, la charité surtout, l'état d'adulte, de parfait, τέλειος, dans le Christ.

2o Il y a pourtant des *charismes* qui ne sont pas donnés à tous parce qu'ils ne sont pas nécessaires. Bien qu'ils ne soient pas de premier ordre, ils n'en sont pas moins des bienfaits de Dieu, que Celui-ci distribue comme il l'entend pour le bien de la communauté, non pour le bien personnel de celui qui en est gratifié. C'est donc commettre une singulière méprise que de vouloir utiliser ces charismes pour soi d'abord, afin de se donner l'air d'un « *pneumatique,* » d'un parfait à ses propres yeux et à ceux des autres. Ce sont là d'étranges illusions ; des prouesses accomplies dans ce but et avec ces sentiments ne sont certainement pas l'œuvre de l'Esprit divin.

3o L'esprit est l'ennemi du désordre : toute manifestation qui le produit ou l'entretient, ne provient certainement pas de lui. Sans doute, ces manifestations sont au-dessus de l'activité normale rationnelle ; mais pour qu'elles aient une origine divine indiscutable, il faut qu'elles ne soient contraires ni à la raison, ni à la foi commune ; il faut que l'intellect νοῦς puisse autoriser ces manifestations du πνεῦμα, et, si elles sont publiques, il faut que l'intellect puisse les comprendre et les interpréter (XIV, 14-40). De cette manière, tout se passera dans l'ordre et contribuera à l'édification. A chaque réunion, il n'y aura que deux ou trois glossolales tout au plus pour prendre la parole, chacun à son tour, et encore à condition qu'il y ait dans l'assemblée quelqu'un pour interpréter leur parler en langues (XIV, 27, 28). Il en sera de même pour les prophètes : ils parleront chacun à leur tour et se tairont volontiers si quelqu'un d'autre a une révélation (XIV, 29-33). Enfin les femmes, conformément à la coutume de toutes les églises des saints, garderont le silence ; si elles désirent s'instruire sur quelque point, elles interrogeront leur mari à la maison, car il est malséant à une femme de parler dans une assemblée (XIV, 34-35). Un don de l'Esprit avait plus que les autres la faveur des Corinthiens (n'oublions pas qu'ils étaient grecs !) : c'était le *don des langues*. Paul, on l'a vu, n'en interdit pas les manifestations et il revient sur ce point à la fin de son chapitre : « *N'empêchez pas de parler en langue* » ; seulement, il conseille à ses néophytes d'aspirer plutôt au don de prophétie (XIV, 39), car la prophétie est un signe non pour les infidèles, mais pour les croyants (XIV, 22). Toutefois, et c'est là sa conclusion, « *que tout se fasse avec bienséance et avec ordre* » (XIV, 40), et il en sera ainsi si les opérations merveilleuses sont authentiquement divines, car Dieu n'est pas, comme sont les divinités païennes, un Dieu de désordre, mais un Dieu de paix (XIV, 33).

Après une analyse très pénétrante de la pensée de l'Apôtre sur les charismes et leurs manifestations (p. 317-319), le P. Allo poursuit en ces termes :

« On voit l'importance extrême de ces pages inspirées, pour la théologie dogmatique, morale et mystique ; on y admire aussi le bon sens, parfois malicieux, du grand Apôtre. Mais ce n'est pas tout ; le traitement de ce thème spécial des *charismes* et des *spirituels* fait surgir sur son chemin d'autres exposés doctrinaux, peut-être plus importants encore : au chap. XII, une théologie de l'Eglise, corps du Christ (cf. les chap. X et XI sur ce principe unificateur du Christ et de ses fidèles qu'est l'Eucharistie), et c'est déjà l'esquisse de l'ecclésiologie des épîtres de la captivité, spécialement de l'épître aux Ephésiens ; — dans le même chapitre, le caractère personnel de l'Esprit-Saint et l'enseignement clair, quoique non systématique de la Trinité ; — au chap. XIII, la doctrine de la charité, des vertus théologales, de la vraie perfection, de la vision béatifique.

« Ces chapitres qui contiennent le sublime « hymne à la charité » sont vraiment le cœur de la Ire Epître aux Corinthiens. De plus, leur portée historique est telle que rien, *Didaché*, Ignace, et le reste, ne pourrait les suppléer s'ils manquaient. Ils sont presque la seule source qui nous renseigne sur le régime des *charismes*, ce « cadeau de noces » du Christ à son Eglise, comme s'exprime Gutjahr [1]. »

Tous ces actes surnaturels, présentés par S. Paul sous le nom de « charismes » ou de « grâces » ont ceci de commun qu'ils sont tous ordonnés non

[1] La Ire Cor. est « presque la seule source » qui nous renseigne sur le régime des charismes ; mais ce n'est pas la seule ; à côté d'elle nous avons un passage de l'Epître aux Romains (XII, 6-8) et un autre de l'Epître aux Ephésiens (IV, 11).

pas au bien spirituel du sujet, mais à celui de l'Eglise. Les uns sont extraordinaires, transitoires ; les autres, présupposant des fonctions permanentes, qui ne nécessitent pas de manifestation extraordinaire de l'Esprit, sont plutôt des grâces d'état. De ces grâces furent favorisés dans l'exercice de leurs fonctions les Apôtres, prophètes, évangélistes, didascales, pasteurs ; ce sont ces derniers qui deviendront les épiscopes-presbytres et les diacres des épîtres pastorales. Leur emploi en fit les sujets prédestinés de certains charismes : discernement des esprits (XII, 10 ; ils avaient à juger de l'inspiration des prophètes et des glossolales), dons d'exhortation, de gouvernement, d'assistance. Ils pouvaient aussi avoir, pour aider à leur mission, en dehors des grâces de gouvernement et d'enseignement, les premières dans l'ordre de dignité surnaturelle, des dons de miracles, de guérisons, d'exorcismes. Les Apôtres possédèrent ces derniers à un degré éminent, suivant la promesse du Christ en Mc., XVI, 17, 18 ; d'autres aussi, didascales ou même simples chrétiens, en furent favorisés sans que cela les ait mis sur le même plan que ceux qui enseignaient. Enfin, en tout dernier lieu venaient les charismes les plus impressionnants, la prophétie et le parler en langues ou glossolalie, fort prisés des Corinthiens, le dernier surtout, ainsi que nous venons de le voir.

Comment concevoir ces deux manifestations extraordinaires qui, à en juger par le langage de l'Apôtre au chap. XIV, étaient presque passées à Corinthe à l'état d'institution ?

La réponse est assez facile pour la prophétie ; elle l'est beaucoup moins pour la glossolalie. Le prophète s'adressait aux hommes et non à Dieu, et il parlait un langage que tous comprenaient. Il lui arrivait parfois de recevoir et de communiquer des révélations, par exemple, de dévoiler, à l'occasion, des choses futures ou cachées, de pénétrer le secret des cœurs (XIV, 26) ; mais, en général, il se distinguait du prédicateur ou du didascale par sa force surnaturelle de persuasion, par son aptitude à édifier, exhorter, consoler, de manière à atteindre directement les âmes en convainquant les esprits et en touchant les cœurs.

Le glossolale, d'après Gutjahr, l'un de ceux qui l'ont le mieux étudié (et le P. Allo fait siennes ses conclusions), parlait, du moins en général, sa langue maternelle ; mais sous l'influence d'une extase ou d'une excitation violente qui ne laissait pas de place au raisonnement et à la construction de phrases cohérentes, il s'exprimait d'une façon inintelligible pour ses auditeurs. Ceux-ci étaient édifiés ou étonnés à ce spectacle ; mais pour comprendre ce langage extatique qui était, suivant les cas, prière, psaume ou action de grâces (XIV, 14-19), il fallait que quelqu'un le leur interprétât en un langage ordinaire de prophétie ou de didascalie ; sinon la glossolalie, don incontestablement divin, avait une valeur religieuse privée, non une valeur religieuse sociale.

On comprend dès lors pourquoi le prophète est supérieur au glossolale : le prophète édifiait l'Eglise, le glossolale s'édifiait lui même. Le glossolale ne pouvait être au dessus du prophète ordinaire que s'il était capable de s'interpréter lui-même, c'est-à-dire de communiquer aux autres les pensées et les sentiments qu'il avait eus au cours de l'extase ; aussi Paul exhorte-t-il tous ces amateurs d'esprits que sont les Corinthiens à demander à Dieu de compléter pour eux le charisme du langage extatique en leur accordant la faculté de traduire leurs intuitions en un langage accessible à tous, de manière à contribuer toujours ainsi à l'édification de la communauté (XIV, 12, 13). Il était à craindre autrement, s'ils ne faisaient pas à Dieu cette prière avec un vif désir d'être exaucés, qu'ils ne fussent des illusionnés ou des simulateurs, en tout état de cause, des exaltés fort justement suspects.

La glossolalie de Corinthe fait évidemment songer au miracle des langues du jour de la Pentecôte, au parler en langues des années postérieures à Samarie (Act., VIII, 17), à Césarée de Palestine (Act., X), à Ephèse (Act., XIX, 1-7). Faut-il assimiler tous ces phénomènes, ou convient-il de mettre à part la glossolalie corinthienne ? Le P. Allo, à la suite de bon nombre d'auteurs anciens ou modernes, se pose à son tour la question dans l'*Excursus XV* (p. 374-383). Bien que la grande majorité des Pères et des exégètes catholiques ait parlé d'une élocution surnaturelle en langues étrangères (Cornély, Fonck, Prat, Lemonnyer), il n'y a pas néanmoins sur ce point de tradition qui s'impose, car elle serait *purement exégétique* et elle n'est pas absolument unanime et décidée. Ainsi S. Thomas, dont on invoque l'autorité en faveur de cette tradition exégétique, a hésité entre le sens de langue étrangère et celui de langage obscur.

On peut donc en toute liberté reprendre la question et l'envisager sous un angle nouveau. Il semble qu'il faille considérer d'une part les phénomènes surnaturels de Césarée, d'Ephèse et de Corinthe, et d'autre part le miracle de la Pentecôte. Entre eux il y a une analogie frappante, mais une différence plus frappante encore. L'analogie consiste en ce que l'Esprit mit les Apôtres hors d'eux-mêmes comme les convertis de Césarée, d'Ephèse et les vrais glossolales de Corinthe ; les uns et les autres en extase chantaient les louanges de Dieu, et le transport des Douze fut tel que certains les prirent pour des gens ivres. Mais la différence qui fait de la Pentecôte un phénomène mystique d'autre nature et bien supérieur à la glossolalie corinthienne, c'est que l'Esprit, pour attirer d'un seul coup à l'Eglise des milliers de Juifs, joignit à cette extase collective le grand miracle des langues étrangères entendues par la foule des pèlerins. A Césarée, à Ephèse ou à Corinthe, il n'y eut rien de semblable. A quoi, d'ailleurs, pareil prodige, que les textes ne laissent nullement supposer, eût-il bien pu servir ? En ces divers endroits la mani-

festation surnaturelle consista en un langage extatique. Saisis par un enthousiasme religieux, des néophytes à Corinthe louaient Dieu à haute voix, en grec, dans une improvisation ardente, au langage entrecoupé, entremêlé de paroles liturgiques araméennes ; les auditeurs finissaient par ne plus rien comprendre. D'ailleurs, comme il y avait là des gens d'un peu partout, des extatiques pouvaient, en perdant le contrôle d'eux-mêmes, retourner à leur langue maternelle, parler latin, égyptien, araméen, punique, ce qui justifierait l'expression ἑτέραι γλῶσσαι. L'assistance surprise ou édifiée ne pouvait sans interprète s'associer aux pensées et aux sentiments exprimés, si bien que le phénomène de glossolalie non réglementé pouvait être plus nuisible qu'utile en réveillant certains instincts du vieux paganisme et en favorisant certaines supercheries de l'Esprit du mal. C'est que, de fait, il n'était pas toujours facile de reconnaître les contrefaçons du pneumatisme authentique ; sous son ombre, des illuminés, des hystériques encore demi païens, hommes et femmes surtout, peut-être même des gens ayant fait trop bonne chère (XI, 21) ou encore des fauteurs de discordes (XII, 3 ; XIV, 37) et des gens de parti, « ceux du Christ » par exemple, ne pouvaient que trop facilement se donner libre carrière. « Si pareils abus ne s'étaient pas produits, l'Apôtre, dit le P. Allo, n'aurait point institué une réglementation si sévère. La supposition ne paraît pas très digne d'une assemblée des premiers chrétiens, où la piété populaire s'est habituée à ne voir que des saints ; mais nous savons assez que tout le monde n'était pas saint dans l'Eglise de Corinthe » (p. 383).

§ II. — Comptes rendus bibliographiques

1. — L. CRISTIANI et Ch. AIMOND. **Manuel d'histoire de Jésus-Christ.** Un vol. petit in-8 cartonné de 344 p., 15 f. Paris, J. de Gigord. 1935. — « Enfin ! » nous sommes-nous dit en recevant cet ouvrage. Dans nos maisons d'éducation nous enseignons l'histoire profane avec des manuels qui font appel, pour se rendre plus attrayants, aux ressources si nombreuses de la typographie moderne. Nous enseignons aussi, Dieu merci ! l'histoire religieuse, et il faut bien le reconnaître, en dépit des exigences des programmes, cette discipline a sa place que Supérieurs et professeurs tiennent à lui conserver. Mais nous n'avions pas encore de manuel agréable à mettre entre les mains de nos élèves. Nous en avons maintenant un pour l'Histoire du Christ. Puissions-nous bientôt en posséder un second pour l'histoire de l'Eglise naissante et, pourquoi pas ? un troisième pour l'Ancien Testament.

La formule adoptée pour l'Histoire du Christ est excellente et elle a été réalisée de main de maître. On ne devait pas moins attendre de la plume si alerte, si vivante de M. Cristiani, le doyen de la Faculté catholique des Lettres de Lyon. Il avait déjà fait ses preuves dans son *Jésus-Christ, Fils de Dieu, Sauveur,* publié en trois volumes à l'occasion du Jubilé de la Rédemption, et ses efforts ont été parfaitement secondés par M. Ch. Aimond, le directeur de la revue *L'Enseignement chrétien,* auquel on est redevable des cartes, des plans, des vues photographiques, empruntées les unes au milieu palestinien, les autres aux différents artistes qui se sont essayés au cours des siècles à reproduire l'auguste physionomie du divin Maître.

Cette histoire du Christ-Jésus, quoique courte, est suffisamment complète. M. Cristiani a eu l'heureuse idée de l'écrire avec les textes évangéliques, dont il a relié les différents récits par un commentaire historique parfaitement informé des positions adoptées par une critique éclairée et prudente. Nous le félicitons de n'avoir pas cédé à la manie trop fréquente d'harmoniser les récits et d'avoir donné, non un texte de son cru, mais le texte le plus complet de chaque Evangéliste sur l'incident dont il avait à parler.

Chaque chapitre est suivi de remarques très brèves, mais fort substantielles, sur les conclusions dogmatiques, morales, mystiques et liturgiques qu'il faut tirer de ce chapitre. Elles fourniront au professeur matière à d'utiles développements, à l'élève un thème pour de suggestives réflexions.

Nous ne saurions trop recommander de mettre ce *Manuel d'Histoire de Jésus Christ* entre les mains de tous les élèves de l'enseignement secondaire, garçons et filles, et aussi entre les mains de tous les membres de nos groupements spécialisés : J. O. C, J. A. C, J. E. C. Jeunes gens et jeunes filles de ces groupes ont la noble ambition de ramener au Christ leurs frères et leurs sœurs égarés. Pour atteindre ce but, ils doivent se modeler eux-mêmes sur l'adorable physionomie du divin Maître, se pénétrer de sa doctrine, vivre de son esprit ; il ne sauraient avoir, pour ce faire, de meilleur guide que ce *Manuel* si vivant et si prenant.

2. — LUSSEAU et COLLOMB. **Manuel d'études bibliques : t. III, 2e partie,** *Les Livres prophétiques.* In-8 de 569 p., 30 f. Paris, Téqui. 1935. — MM. Lusseau et Collomb poursuivent, avec une ardeur infatigable et une régularité impeccable, la publication du *Manuel d'études bibliques* dont ils ont conçu le plan, sans se laisser décourager par les critiques acerbes dont ils furent parfois l'objet, sans abandonner la ligne de conduite traditionnelle en doctrine, prudente en critique et en exégèse, qu'ils se sont imposée. On ne saurait trop les en féliciter ; on ne saurait trop admirer l'effort considérable qu'ils ont dû fournir.

Le présent volume s'occupe des Prophètes. Après une introduction générale sur le prophète et la prophétie (p. 4-41), l'ensemble du volume se divise en trois parties. Dans la première sont étudiés les prophètes de la période assyrienne : Amos, Osée, Isaïe, Michée, Jérémie et ses oracles visant le règne de Josias, Sophonie, Nahum, Habacuc, Joël et Jonas. — Dans la seconde, les prophètes de la période chaldéenne : la majorité des oracles de Jérémie, les Lamentations. Baruch, la lettre de Jérémie, Ezéchiel, Daniel et Abdias ; — dans la troisième enfin, les prophètes de la période post-exilienne : Aggée, Zacharie, Malachie. Un aperçu général sur la doctrine des prophètes sert de conclusion à l'ouvrage.

La répartition des prophètes entre les trois périodes ci-dessus indiquées, atteste clairement les positions traditionnelles dont MM. L. et C. se sont faits les défenseurs, comme il convenait, dans un manuel destiné à l'enseignement ou à des prêtres qui ne sont pas des spécialistes. Leur tâche, il convient de le reconnaître, n'était pas toujours facile. Ils avaient à justifier l'authenticité d'Isaïe, l'historicité de Jonas, la date de Daniel, contre des objections souvent spécieuses qui avaient séduit des commentateurs catholiques eux-mêmes. Nous ne voulons pas affirmer que leur réplique paraîtra toujours à tous absolument convaincante ; le supposer même serait une gageure ! [1] Mais ce que nous devons reconnaître, c'est le souci constant qu'ont MM. L. et C. de s'informer de l'opinion d'autrui, de l'exposer loyalement et d'y opposer toujours des raisons de nature à faire réfléchir, soit pour maintenir les anciennes positions, soit pour ne pas se hâter d'en adopter de nouvelles qui sont, elles aussi, trop souvent vulnérables par quelque endroit. Il est bon de placer ainsi les élèves, enclins par nature ou à cause de leur âge à se laisser facilement séduire par une idée neuve ou hardie, en face de la difficulté doctrinale, littéraire, historique ou exégétique qu'elle peut soulever.

Cette même méthode de discussion loyale et réfléchie, nous la retrouvons dans l'étude consacrée à certains oracles plus particulièrement en vue : celui de *l'Almah,* et les oracles proprement messianiques d'Isaïe (p. 143-163), le serviteur de Yahweh (p. 189-211), l'oracle de Jérémie XXXI, 22 (p. 355-356), l'oracle des 70 semaines de Daniel (p. 489-499) ; nous l'avons également remarquée dans la solution du délicat problème que posent, pour l'inerrance, les particularités du style prophétique et dans la sagesse des conclusions présentées aux pages 36 et 37.

Nous aimons à signaler aussi : le souci qu'ont MM. L. et C. d'éclairer les oracles des prophètes par l'histoire générale, citant au besoin les inscriptions assyriennes, comme *le prisme de Taylor* pour la victoire de Mérodach-Baladan et l'expédition de Sennachérib ; le soin avec lequel, dans une bibliographie générale et spéciale très abondante et bien à jour, ils distinguent clairement les auteurs catholiques des auteurs non catholiques ; l'utilisation qu'ils ont faite des études du P. Condamin, spécialement, pour Isaïe, Michée, Jérémie. Toutes les conclusions du P. Condamin n'ont pas été ratifiées par les suffrages des critiques ; mais beaucoup ont été retenues et seront désormais considérées sinon comme acquises, du moins comme le meilleur moyen, dans l'état actuel de nos connaissances, de remédier à des bouleversements certains dont les textes ont souffert dans leur transmission au cours des siècles.

3. — R. P. Renié. **Manuel d'Ecriture Sainte :** t. IV, *Les Evangiles.* In-18 couronne de 684 p., 28 f. Lyon, Vitte. 1935. — Encouragé par l'accueil fait à ses trois volumes sur l'A. T., le P. Renié aborde maintenant le Nouveau avec la même méthode, avec la même sûreté doctrinale. Nous présentons aujourd'hui son tome IV, consacré aux Evangiles. Ne nous plaignons pas de l'avoir quelque peu attendu, puisque ce délai a permis à l'auteur, au cours d'un voyage en Terre Sainte, une vue directe des lieux et le contact personnel, à l'Ecole biblique française, avec le P. Lagrange et ses collaborateurs, dont quelques uns sont des maîtres d'une autorité scientifique aujourd'hui incontestée.

Après une introduction générale sur la notion du N. T. et les positions adoptées à son endroit par la critique rationaliste, le volume se divise en deux parties : une introduction critique aux Evangiles, et une étude sur la vie et l'enseignement de Jésus.

L'Introduction fournit à propos de chaque évangile les notions essentielles que le professeur devra commenter et, s'il le juge utile, développer en certains points. Les positions adoptées sont les positions traditionnelles, recommandées naguère si opportunément aux exégètes catholiques pour l'antériorité de Matthieu et sa composition originale en araméen, pour la rédaction avant 70 du 3e évangile, pour l'authenticité et l'historicité du 4e. La question synoptique est fort bien traitée en quelques pages (105-127) ; la conclusion généralement adoptée est concrétisée dans le schéma emprunté à l'opuscule du P. Vosté, *De Synopticorum mutua relatione et dependentia.*

La seconde partie s'ouvre par un chapitre sur la Palestine au temps de Jésus-Christ. Il serait à souhaiter, quand on parle des sectes : Pharisiens, Sadducéens, Esséniens, que l'on donnât des chiffres, tout au moins approximatifs, pour faire mieux juger de leur importance et aussi de leur influence respective sur l'ensemble des Juifs. Les textes de nos Evangiles sont ensuite commentés de manière à expliquer la vie de Jésus, vie cachée et vie publique. L'ordre chronologique est en général celui des PP. Lagrange et Lavergne dans leur synopse, mais avec répartition des incidents du ministère public dans un cadre de *trois ans* et quelques mois. La naissance de N.-S. est fixée en l'an 7 av. J.-C. (747 de Rome), son baptême en l'automne de l'an 26, sa mort au 7 avril de l'an 30. Avec les PP. Durand et Prat, le P. Renié maintient deux expulsions des vendeurs du Temple, celle de S. Jean au début du ministère, celle des Synoptiques après l'entrée triomphale à Jérusalem. Il voit aussi dans la pécheresse de Luc, Marie de Magdala et Marie de Béthanie trois personnes distinctes ; l'examen impartial des textes, fait sans idée préconçue, supporte difficilement une autre solution. Il se rallie pour le but des paraboles non à l'opinion moyenne des PP. de Grandmaison, Lebreton, Buzy, mais à celle des PP. Lagrange, Vosté, Prat, Huby, de M. Charue, qui voient dans la parabole un artifice de miséricorde auquel recourt Jésus pour piquer la curiosité de ses auditeurs de bonne foi, les pousser à demander des explications sans risquer de les aveugler par un exposé doctrinal auquel ils n'étaient pas suffisamment préparés. Il accepte l'interversion des chap. V et VI de l'évangile de S. Jean, écarte Judas de l'institution de la Sainte Eucharistie, etc., etc. Certaines portions des Evangiles sont l'objet d'une étude plus approfondie, citons en particulier : le sermon sur la montagne, le dis-

[1] Ainsi il nous semble qu'ils ont exagéré quelque peu la pensée de la Commission Biblique à la p. 96. Leur conclusion à la p. 107 nous paraît être plus conforme aux termes de la décision relative à l'authenticité d'Isaïe (art. IV).

cours sur le pain de vie, l'apocalypse synoptique, les discours après la Cène.

Il nous semble qu'une synthèse sur l'enseignement de Jésus aurait été le couronnement normal de cette étude sur les Evangiles et la Vie publique de N.-S.; nous formons le vœu qu'une édition ultérieure comble cette lacune.

Il serait aussi à souhaiter que l'exposé commenté de la vie de N.-S. mît davantage en relief les progrès de la révélation évangélique, l'accueil qu'elle trouva dans la foule, les oppositions qu'elle rencontra de la part des Pharisiens et, plus tard, d'une certaine partie de la foule à l'instigation des Pharisiens devenus les ennemis irréductibles de Jésus en raison de l'influence qu'il exerçait et de l'hypocrisie religieuse qu'à tout instant il dénonçait en leur personne.

4. — R. P. Renié. **Manuel d'Ecriture Sainte** : t. i. *Introduction générale à l'Ancien et au Nouveau Testament. Le Pentateuque*, 2e édition, corrigée et augmentée. In-18 couronne de 600 p. avec cartes et gravures, 20 f. Lyon, Vitte. 1935. — Le succès avec lequel a été si justement accueilli ce *Manuel d'Ecriture Sainte* impose à son auteur la douce nécessité de rééditer déjà son 1er volume. On lit sur la couverture : « 2e édition *corrigée et augmentée.* » Ce n'est pas seulement, comme trop souvent par ces temps de vie chère, un artifice d'éditeur, c'est vraiment une réalité. La bibliographie a été évidemment tenue à jour et la rédaction même du Manuel a subi de nombreuses retouches, puisque le nombre des pages est passé de 480 à 600. L'histoire de l'exégèse, condensée autrefois en cinq pages, en comprend maintenant 46 (p. 216 262). Un chapitre tout à fait nouveau a été ajouté sur le calendrier hébraïque, les mesures et les monnaies. Des opinions jadis soutenues sont abandonnées, telle celle de l'existence d'un canon alexandrin distinct, à l'origine, du canon palestinien, et le P. Renié adopte le critère d'apostolicité connu par la tradition vivante comme principe fondamental de canonicité. Il reconnaît le caractère disciplinaire du décret *Insuper* concernant l'interprétation de la Bible (p. 208), et dans les règles d'herméneutique, qui ont été enrichies de plus d'un exemple topique, il insiste avec raison sur la prépondérance de l'unicité du sens littéral.

Des améliorations importantes ont été apportées aux pages consacrées au Pentateuque (p. 279-582). La comparaison entre les récits babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse, la législation assyro-babylonienne et la législation mosaïque, a été plus développée; de nouveaux détails ont été donnés sur les coutumes des Patriarches et leur mode d'existence. La conclusion relative à l'origine mosaïque du Pentateuque a été plus nuancée (p. 330-333) : on invite à regarder le Pentateuque actuel comme une édition remaniée et augmentée de l'œuvre de Moïse, et on donne cette thèse de l'authenticité substantielle comme une thèse qu'il faut accepter et défendre *practice tenenda* sous peine de faute grave, en raison de la décision de la Commission biblique. Le concordisme est franchement abandonné pour le récit de la Création ; quand donc disparaîtra-t-il enfin des livres élémentaires et de l'enseignement primaire et secondaire? Le chiffre des émigrants de l'Exode est rejeté comme étant manifestement erroné, et l'événement est daté de préférence du xve siècle, c.-à-d. du règne d'Aménophis II ou d'Aménophis III.

Ajoutons enfin que cette nouvelle édition est au courant des dernières découvertes et des derniers travaux : l'achat du *Sinaïticus* aux Soviets par le *British Museum* (p. 135), la découverte et la publication des *papyrus Chester Beatty* (p. 137), la découverte d'un fragment du *Diatessaron* de Tatien au cours des fouilles de Doura-Europos (p. 154), et celle d'une monnaie d'argent curieuse sur l'emplacement de l'antique Bethsour (p. 273). La controverse qui s'est élevée entre l'institut biblique pontifical et l'Ecole biblique des Dominicains à l'occasion des fouilles de Teleilat-Ghassûl n'est point passée sous silence (p. 437-439). Le P. Renié se prononce catégoriquement pour la localisation méridionale de la Pentapole. Il profite, enfin, des travaux du commandant Bourdon pour mieux localiser le passage de la Mer Rouge, au sud des lacs amers, *au seuil de Chalouf* (p. 493).

Faut-il ajouter qu'en dépit des illustrations et cartes plus nombreuses, 18 au lieu de 8, qu'en dépit d'une augmentation de 120 pages pour le texte imprimé, le prix du volume est resté le même?

5. — Louis Pirot. **La Sainte Bible**, texte latin et trad. fr. d'après les textes originaux, avec un commentaire exégétique et biblique. Tome x : *Les Saints Evangiles : Saint Luc et Saint Jean.* Un vol. in 8 de 540 p., avec cartes et plans. Paris, Letouzey, 1935. — Qu'il soit permis au Directeur de *l'Ami du Clergé* d'ajouter un Post-Scriptum au présent Bulletin pour signaler l'apparition du second volume de *La Sainte Bible*, dont la publication est dirigée par M. le chanoine Louis Pirot, rédacteur de nos Bulletins d'Écriture Sainte [1]. Ce nouveau volume est le tome x, qui renferme les Evangiles de S. Luc et de S. Jean. M. Marchal, professeur au Grand Séminaire de Nancy, donne au 3e Evangile une introduction de 12 p. et un commentaire de 272 p. Le R. P. Fr.-Marie Braun, professeur à l'Université de Fribourg, a étudié l'Evangile de S. Jean dans une introduction de 16 p. et un commentaire de 174 p.

Le volume se clôt par une série d'appendices concernant l'ensemble des quatre évangiles. C'est d'abord une liste, avec essai de classification, des « témoins les plus importants du texte original et des versions » des évangiles (3 p.). Viennent ensuite une « synopse évangélique d'après l'ordre chronologique », dont l'évangile de S. Luc forme l'axe (p. 489-499) ; une « table des principaux évangiles liturgiques », présentés suivant l'ordre de l'année ecclésiastique (p. 501-504) ; un très précieux « index alphabétique des sujets principaux de l'histoire et de l'enseignement de Jésus, » avec références aux deux vol. de *La Sainte Bible* sur les Evangiles (p. 505 531) ; enfin la table des matières proprement dite du tome x.

Cinq planches terminent le volume, qui donnent le plan du Temple d'Hérode, la carte de la Palestine au temps de Jésus-Christ, le plan de Jérusalem ancienne, les cartes des environs de la Ville Sainte et des environs du lac de Tibériade.

[1] Sur le plan d'après lequel est conçu le travail, sur le nombre et l'ordre d'apparition des volumes ainsi que sur les conditions de la souscription, voir l'*Ami* du 7 mars dernier, p. 158 et suiv